



O POZNAWANIU WŁASNYCH STANÓW PSYCHICZNYCH – DLACZEGO INTROSPEKCJA MOŻE NIE BYĆ WEWNĘTRZNYM SPOSTRZEŻENIEM?

Zapewne można wskazać wiele powodów, dla których zagadnienie poznawania własnych stanów, procesów czy aktów umysłowych może być interesujące dla psychologów. Zwłaszcza jeden z nich wydaje się szczególnie ważny. Jego wyjątkowe znaczenie, a nawet charakterystyczną postać sugeruje, choć nie uzasadnia jeszcze, powszechność sprawozdań introspekcyjnych w psychologii traktowanych często jako obserwowalny rezultat takiego poznania.

Gdy uzmysłowimy sobie zatem, że raporty introspekcyjne nie tylko stanowią jeden z podstawowych rodzajów danych psychologicznych, dzięki czemu pośrednio wpływają na kształt formułowanych wyjaśnień zachowania i innych zdarzeń umysłowych, ale nierzadko same są istotnym elementem albo wręcz nośnikiem psychologicznego wyjaśnienia, to musimy przyznać, że potrzeba posiadania jakiejś koncepcji procesu introspekcyjnego, jego natury i mechanizmu działania, jest wprost niezbędna. Można się bowiem spodziewać, że akceptacja określonego poglądu w tej kwestii będzie odgrywać czasem istotną rolę w teoretyzowaniu na temat wyjaśnianych zjawisk. Przykładowo, już samo przyznanie możliwości kognitywnej relacji pomiędzy podmiotem a jakimś jego stanem umysłowym nie jest oczywiste. Nierzadko bywa kwestionowane i traktowane być musi raczej jako konsekwencja pewnych założeń dotyczących własności umysłu niż jako stwierdzenie zaobserwowanego stanu rzeczy. Co więcej, aprobata dla „poznawczego ujęcia” wykluczając, albo przynajmniej osłabiając, różne antyintrospekjonistyczne tezy, stawia nas w konsekwencji w szczególnej pozycji interpretacyjnej w odniesieniu do przyczyn działania, jeśli za takie przyjmujemy czasem rozpoznane przez podmiot jego własne przekonania czy doświadczenie.

Chociaż w tym tekście na określenie procesu poznawania własnych stanów umysłowych będę posługiwać się pojęciem introspekcji, to naturalność takiej nomenklatury jest jedynie pozorna. Widoczne staje się to wówczas, gdy zwróci się uwagę na fakt, że współcześnie kategoria introspekcji z jednej strony pozyskała pewne „zna-

czenia”, które nie mieściły się kiedyś w jej polu semantycznym, z drugiej strony zaś nie utraciła innych „znaczeń”, które odnoszą się do procesów niesłusznie klasyfikowanych dziś czasem jako introspekcyjne. Powstałe w wyniku tego wątpliwości natury terminologicznej (na przykład te, gdy zastanawiamy się, czy w pewnych przypadkach przez „sądy metapoznawcze” rozumiemy to samo, co pod określeniem „sądy introspekcyjne”), chociaż uciążliwe, stosunkowo szybko poddają się rozwikłaniu. Znacznie poważniejszą przeszkodę dla jakichkolwiek dalszych analiz stanowi natomiast zamieszanie conceptualne. Toteż zmusza ono w pierwszej kolejności do podjęcia próby wyznaczenia zakresu zjawisk, które pojęcie introspekcji ma obejmować.

Można to uczynić na dwa sposoby. Po pierwsze, określając klasę obiektów, które mogą być przedmiotem poznania introspekcyjnego, a po drugie, ustalając coś w odniesieniu do samego procesu introspekcyjnego. Rozstrzygnięcia w obu tych obszarach nie są wzajemnie niezależne, a owe współzależności mogą być rozpatrywane na różnych płaszczyznach. Ograniczę się tu jednakże wyłącznie do ustalenia kwestii niezbędnych do sformułowania właściwego problemu będącego przedmiotem tego tekstu.

Tak więc, wobec wskazanych powyżej „ram” narzucających pewne ograniczenia na pojęcie introspekcji, można wstępnie wyróżnić jej szerokie i wąskie ujęcie. Co nietrudno wywnioskować, pierwsze jest takie z racji obszernego pojmowania obiektu introspekcji lub z powodu szerokiego rozumienia samego procesu introspekcyjnego. Z takim podejściem spotykamy się często na gruncie psychologii. I choć nie jest ono osadzone w jakiejś systematycznej teorii introspekcji, a jedynie da się zrekonstruować na podstawie jednostkowych przekonań pojawiających się przy okazji innych zagadnień, to jest zauważalne, i w pewnych okolicznościach może się okazać nieadekwatne.

W wypadku szerokiego rozumienia introspekcji za przedmiot poznania introspekcyjnego przyjmuje się wszelkie atrybuty „psychologiczne” podmiotu: świadome i nieświadome stany psychiczne, to jest przekonania, doświadczenia, zasoby pamięciowe, motywy, cechy osobowości, postrzegane przyczyny swojego działania itp. Niezależnie od procesów biorących udział w takim poznaniu (wnioskowanie, pamięć), ostateczny rezultat, w postaci przekonania podmiotu w odniesieniu do wymienionych faktów, zaklasyfikowany zostałby jako przekonanie introspekcyjne. Inaczej mówiąc, pojęcie introspekcji ściśle wiąże się tu z pojęciem samowiedzy, gdzie introspekcja uznawana jest za jedno z głównych narzędzi dostarczających wiedzy na temat siebie. Warto zauważyć, że w tej sytuacji to rozległość obszaru poznania pociąga za sobą (przynajmniej w niektórych sytuacjach) wielość i różnorodność procesów składających się na poznanie introspekcyjne.

Gdy chodzi o szerokie rozumienie samego procesu, to bywa tak, że introspekcja rozumiana jest jako proces umożliwiający każdą formę zdawania sobie sprawy z cze-
gokolwiek. W konsekwencji utożsamiana bywa ze świadomością lub samoświadomością albo stanowi ich warunek. Takie rozwiązania są obecne w niektórych teoriach świadomości stanu wyższego rzędu (*higher-order theories of consciousness*) [Gulick van, 2000]. Na przykład w teorii Lycana introspekcja to proces generujący metaumysłowy stan, który przekształca stany nieświadome w świadome. Chociaż w tej

szczególnej sytuacji sposób ujęcia relacji pomiędzy świadomością a introspekcją wpływa z ogólnej koncepcji świadomości i jest wynikiem wyjściowych rozstrzygnięć teoretycznych, to jest to jedna z wielu możliwości. O zacieśnienie związku pomiędzy świadomością a introspekcją bowiem tym łatwiej, im bardziej rozumie się świadomość jako rodzaj wiedzy propozycjonalnej (albo nawet dyskursywnej) o własnym umyśle, albo im bardziej wiedzę introspekcyjną rozumie się w kategoriach jakiegokolwiek „znajomości” treści świadomości. Najistotniejszą konsekwencją takiego ujęcia introspekcji jest to, że wszelkie dane psychologiczne, których uzyskanie wymaga jakiegoś udziału świadomości, określane są jako dane introspekcyjne.

W przeciwieństwie do szerokiej opcji wąskie podejście zakłada, że introspekcja jest szczególnym rodzajem świadomego aktu, umożliwiającym poznawanie czy identyfikację bieżących, więcej, świadomych stanów umysłowych, którego rezultatem jest sąd lub przekonanie wobec tych stanów. Taki punkt widzenia przyjmuje w podjętych tu rozważaniach, jako że przemawiają za nim pewne znaczące fakty.

Po pierwsze, poznawanie stanów o charakterze dyspozycyjnym, a więc przekonań, pragnień, które posiadam w ogóle, a które nie charakteryzują mnie w pewien szczególny sposób w danym momencie, wiąże się – co wielokrotnie udało się psychologom pokazać – z uruchomieniem mechanizmów inferencyjnych. Zauważmy bowiem, że gdy zastanawiam się, czy chcę (niekoniecznie w tej chwili) pojechać „na kraniec świata”, to mogę usiłować wywnioskować to z rozmaitych rzeczy, choćby z liczby podejmowanych prób działania w tym kierunku czy też na podstawie innych własnych przekonań co do tego, jak bardzo atrakcyjny wydaje mi się ów „kraniec świata”. Tymczasem w wypadku identyfikacji i formułowania sądu na temat jakiegoś bieżącego stanu (choćby aktualnego pragnienia czegoś) udział wnioskowania nie jest już tak oczywisty.

Po drugie, nie tylko bycie w danym stanie umysłowym, ale również to, że jest on świadomy, ma dla podmiotu znaczenie w procesie introspekcji. Nie zawsze bywa to właściwie rozpoznane. W każdym razie pominięcie w tej sytuacji roli świadomości wydaje się znacznym uproszczeniem, a nawet, można by rzec, wprowadza całkowicie błędny trop. Uwaga ta zasługuje z pewnością na znacznie szersze omówienie, przekraczałoby to jednak ramy tego tekstu. Tymczasem dobry punkt wyjścia niech stanowi akceptacja tezy o epistemologicznym znaczeniu świadomości dla procesu formułowania przekonań introspekcyjnych [Hofmann, 2004]. Mówiąc krótko, teza ta stwierdza, że świadome stany odgrywają szczególną rolę epistemologiczną w introspekcji. Nie tylko stawiają podmiot w dogodnej sytuacji poznawczej, której nie dopuszcza stan nieświadomy, lecz także, co niesłychanie ważne, służą jako racje na rzecz powstania odpowiedniego przekonania introspekcyjnego. Na marginesie warto też zauważyć, że, analogicznie do twierdzenia o znaczeniu epistemologicznym, dałoby się sformułować (hipo)tezę o funkcjonalnym znaczeniu świadomości dla poznawania stanów posiadających tę własność. Ustalenie jej roli w ewentualnym mechanizmie introspekcji zasadniczo powinno być zadaniem właśnie dla psychologii.

Ostatecznie przyjęcie obu wymienionych warunków, to jest świadomości i bieżącego charakteru poznawanych zjawisk umysłowych, stwarza szczególną sytuację. Taką, w której mamy skłonność do myślenia o introspekcji w kategoriach wewnętrz-

nego spostrzegania. Jak twierdzi Greg Ten Elshof [2005], współczesny zwolennik tego stanowiska, ujęcie „percepcyjne” wydaje się najbardziej naturalne. Stąd zapewne nieprzypadkowo pierwszymi koncepcjami usiłującymi uchwycić naturę introspekcyjnego poznawania własnych stanów psychicznych były właśnie teorie percepcyjne. Na ich pierwotność genetyczną wskazuje chociażby nazwa określająca sam proces, mianowicie pochodząca od łacińskiego *introspectio* – patrzeć, spoglądać do wewnątrz. Aktualnie jednakże ów kanoniczny status modelu percepcyjnego podlega rewizji. W świetle pojawiających się obecnie wątpliwości i radykalnie odmiennych stanowisk co do spostrzeżeniowego charakteru introspekcji podobne ujęcia nie stanowią już tym samym swoistego rodzaju dogmatu.

Zasadniczym celem tego tekstu będzie prezentacja dwóch typów argumentacji przemawiającej za tym, że introspekcja nie jest czymś w rodzaju percepcji ani nawet *quasi*-percepcji. Pierwszy rodzaj rozumowania wskazuje na nierównoważność strukturalną, drugi – na nierównoważność funkcjonalną obu procesów. Poprzedzone to zostanie elementarnym namysłem nad relacją pomiędzy świadomością, samoświadomością a introspekcją.

1. Świadomość – samoświadomość – introspekcja

Mogłoby się здаwać, że, niezależnie od złożoności zjawisk kryjących się za tytułowymi pojęciami, relacje pomiędzy nimi na osi ogólność – konkretność dałoby się uchwycić dość intuicyjne i ułożyć w następujący porządek: od najogólniejszego, to jest świadomości, do najbardziej szczegółowego, czyli introspekcji rozumianej jako szczególny przypadek świadomego aktu, prowadzący do sformułowania przekonania na temat własnych stanów umysłowych. Niestety zasygnalizowane już wcześniej rozmaite próby ich teoretycznych ujęć stwarzają takie sytuacje konceptualne, które wymagają zmiany albo nawet odwrócenia wspomnianego porządku. Nie wchodząc zbyt głęboko w szczegóły, przedstawię pokrótce jedynie dwa sposoby patrzenia na zachodzące pomiędzy nimi relacje, obecne we współczesnych koncepcjach świadomości. Ich prezentacja ma służyć wyłącznie zilustrowaniu tego, że niezależnie od istotnych różnic pomiędzy tymi ujęciami, zarówno tych dotyczących ogólnych założeń co do natury umysłu, jak i szczegółowych rozstrzygnięć wobec lokowania introspekcji na określonym miejscu w hierarchii zjawisk świadomych, da się na ich gruncie postawić pytanie o percepcyjną naturę introspekcji. Choć oczywiście trzeba pamiętać, że samo rozumienie „percepcyjności” jakiegoś procesu może być odmienne w obu podejściach, co wynika, rzecz jasna, ze specyfiki tych ujęć. W rezultacie nawet takie same odpowiedzi na pytanie o percepcyjną naturę introspekcji nie muszą być w pewnym sensie równoważne.

Wspomniane dwa ujęcia odróżnia przede wszystkim (różnią się także w innych ważnych kwestiach) pewien podstawowy fakt, mianowicie sposób ujmowania struktury świadomości.

Teorie świadomości stanu wyższego rzędu (HOT – *higher-order theories of consciousness*) zakładają [Ford, Smith, 2006; Gulick van, 2000], że każdemu świadomemu stanowi umysłowemu, na przykład myśleniu czy spostrzeganiu, towarzyszy stan umysłowy drugiego rzędu i to on decyduje o jego świadomości. A dokładniej, czyni to, przyjmując za swój obiekt ów podstawowy stan. Relacja pomiędzy stanem pierwszego rzędu i tym, który sprawia, że jest on świadomy, jest więc tu relacją intencjonalności, świadomość zaś stanowi zewnętrzną cechę świadomych stanów. Jeśli poprzez samoświadomość rozumieć obecność jakichś stanów czy procesów umysłowych, w których podmiot się znajduje, skierowanych na inne stany umysłowe tego podmiotu, to można powiedzieć, że mamy w tym wypadku rzeczywiście do czynienia z wystąpieniem nie tylko świadomości, ale także samoświadomości. Związek świadomości z samoświadomością (oczywiście jedynie we wspomnianym rozumieniu) jest zatem bardzo ścisły, gdyż w gruncie rzeczy świadomość wyjaśnia się tu w kategoriach samoświadomości [Gulick van, 2000; Gallagher, Zahavi, 2008].

Gdzie w tych teoriach jest miejsce dla introspekcji? Otóż zależy to od koncepcji, to jest od tego, jaką naturę przypisuje się w niej stanowi drugiego rzędu [Gulick van, 2000]: percepcyjną czy *quasi*-percepcyjną albo myślową. Jeśli stan drugiego rzędu traktowany jest jako stan percepcyjny, tak jak w teorii Lycana, to introspekcja jest rozumiana jako system wewnętrznego monitorowania, który generuje te spostrzeżeniowe metaumysłowe stany gwarantujące świadomość innych stanów. Takie rozwiązanie zakłada, że introspekcja warunkuje pozostałe zjawiska. Można zatem powiedzieć, że jest ona podstawowym elementem tej trójki. Gdy natomiast stan umysłowy drugiego rzędu uznaje się, zgodnie z teorią Rosenthala, za stan myślowy, wtedy introspekcja nie tylko nie determinuje świadomości, ale występuje jedynie w szczególnych okolicznościach. Mianowicie oznacza proces, który produkuje stan umysłowy trzeciego rzędu (również myślowy), ukierunkowany na stan drugiego rzędu. Stany drugiego rzędu, pomimo iż same nie są świadome, mogą bowiem takie się stać. Obrazuje to sytuacja, w której ktoś staje się świadomy tego, że jest czegoś świadomy. Wedle tej koncepcji jest to możliwe właśnie dzięki obecności stanu trzeciego rzędu powstałego w wyniku introspekcji.

Inaczej niż teorie świadomości stanu wyższego rzędu, „jednopoziomowe” teorie, albo teorie świadomości tego samego rzędu (SOT – *the same-order theories of consciousness*), utrzymują, że pomiędzy danym stanem a jego świadomością istnieje ścisła konstytutywna relacja. W najmocniejszej wersji SOT jest to oczywiście relacja identyczności.

Spośród koncepcji, które przyjmują tę perspektywę teoretyczną, szczególnie godne uwagi są te, które na rozmaite sposoby bezpośrednio nawiązują do fenomenologii [Gallagher, Zahavi, 2008; Zahavi, 2006; Legrand, 2009]. Zgodnie z podstawowym założeniem SOT utrzymuje się w nich, że świadomość jest wewnętrzną własnością świadomych stanów, co określane bywa refleksywnym (*reflexive*) charakterem świadomości. W wypadku samoświadomości wskazuje się natomiast na istnienie dwóch nieredukowalnych do siebie modi: prerefleksyjnego i refleksyjnego. I chociaż, podobnie jak w teoriach HOT, podkreśla się tu ścisły związek świadomości z samoświadomością, a nawet przyznaje samoświadomości podstawowy status, to związek

ów ma zupełnie inną naturę od tego, który łączy oba zjawiska w teoriach świadomości stanu wyższego rzędu.

Rozważmy najpierw tezę o podstawowym charakterze samoświadomości. W sytuacji gdy świadomość skierowana jest na podmiot doświadczenia lub w szczególności na jego wewnętrzne stany umysłowe, twierdzenie, że mamy do czynienia z samoświadomością, nie wzbudza specjalnego sprzeciwu. Obiekt świadomości uzasadnia w tym przypadku użycie przedrostka „samo-”. Teza staje się problematyczna wówczas, gdy świadomość zwraca się ku światu zewnętrznemu. Ale, jak podkreślają zwolennicy podobnych stanowisk, na przykład Zahavi [2006], nasze doświadczenie zjawisk zachodzących w świecie posiada takie cechy, które uzasadniają przekonanie o obecności pewnego rodzaju samoświadomości. Przede wszystkim, jak powiada, trzeba zauważyć, że każde doświadczenie zawsze manifestuje nam się w pewien specyficzny sposób. Nie tylko posiada określoną jakość dla mnie, jako podmiotu tego doświadczenia, ale nade wszystko jest mi dane jako moje. To znaczy, że chociaż jakość mojego doświadczenia zmienia się wraz z jego różnymi rodzajami, na przykład inną jakość będzie miało słuchanie muzyki, a inną oglądanie krajobrazu, elementem spajającym te odmienne postacie jest właśnie to, że każdorazowo doświadczenie jawi mi się jako moje. Obecny tu podmiot doświadczenia, dla którego jest ono jakieś i z którym łączy je szczególna relacja „zaznajomienia”, oraz „poczucie mojskości” (*quality of mineness*) tego doświadczenia uprawniają nas do twierdzenia, że mamy do czynienia z najbardziej elementarnym rodzajem samoświadomości, mianowicie samoświadomością prerefleksyjną.

Najistotniejszą właściwość tego typu świadomości stanowi jej nieprzechodni charakter. Nieprzechodniość oznacza, że ani podmiot, ani jego doświadczenie nie są dane tu jako obiekty świadomości [Legrand, 2009]. Dorotée Legrand przywołuje kryterium gramatyczne, które, jej zdaniem, może być bardzo pomocne w zrozumieniu tego wymiaru. Na przykład czasownik przechodni „śnić” o czymś, wyraża pewien rodzaj ukierunkowania na obiekt. W przeciwieństwie do niego czasownik „spać” nie posiada takiej własności. Aby odróżnić jedną formę od drugiej, wystarczy zastanowić się, czy pytanie „co” albo „o czym”, zadane w odniesieniu do danej czynności, ma sens. Jasne jest, że niepoprawne jest pytanie „o czym spałeś?”, inaczej niż w przypadku adekwatnego pytania „o czym śniłeś?”.

Tak więc pomimo że nieprzechodnia świadomość prerefleksyjna nie odnosi się w przechodni sposób ani do doświadczenia, ani do jego podmiotu, i w konsekwencji nie dostarcza informacji dotyczących specyfikacji „Ja”, mieści w sobie jednak informacje zawierające „Ja” [Legrand, 2009]. Zarówno to, jak i szczególna „znajomość” swego doświadczenia przez podmiot tego doświadczenia, pozwala nam myśleć o świadomości prerefleksyjnej w kategoriach samoświadomości. Na marginesie warto zauważyć, że takie ujęcie samoświadomości nie byłoby możliwe bez wprowadzenia słabego czy też szerokiego rozumienia pojęcia intencjonalności.

Zarówno podmiot, jak i jego doświadczenie, mogą jednakże stać się obiektami świadomości. Wiąże się to wówczas z obecnością drugiego typu samoświadomości, to znaczy samoświadomości refleksyjnej. Jak podkreśla Kriegel [2004], o jej występowaniu mówimy wtedy, gdy bycie przez podmiot w danym stanie umysłowym czy

też sam podmiot znajdują się w centrum jego pola świadomości. Świadomość refleksyjna, jak i jej szczególny przypadek – samoświadomość refleksyjna, mają charakter przechodni, wobec czego przysługująca im własność intencjonalności rozumiana jest tu w tradycyjnym sensie jako ukierunkowanie na jakiś obiekt. Co jednak szczególnie istotne, obie formy są niesamodzielne względem samoświadomości prerefleksyjnej. Z „definicji” tej najbardziej podstawowej postaci świadomości nietrudno bowiem wywnioskować, że jakkolwiek akt świadomości refleksyjnej zawsze zakłada jej obecność.

Gdzie w takim ujęciu jest miejsce dla introspekcji? Odpowiedź w gruncie rzeczy nasuwa się sama. Introspekcja będzie szczególnym „przedsięwzięciem”, które możliwe jest jedynie przy udziale świadomości refleksyjnej. Aktem, który wiąże się ze skierowaniem uwagi na własne doświadczenie.

2. Dlaczego introspekcja może nie być „wewnętrzną percepcją”?

Argumentację wskazującą na to, że coś zalicza się do przedmiotów danej kategorii, można budować na wiele sposobów. Niezależnie od tego w punkcie wyjścia musimy posiadać zestaw własności, który charakteryzuje daną kategorię, i jednocześnie pozwala na konstruowanie rozmaitych testów rozstrzygających o przynależności do niej badanych obiektów. Jasne jest, że tworzone przez nas typologie, a w związku z tym odpowiednie dla nich kryteria, do pewnego stopnia są zależne od naszych potrzeb. Ktoś zatem mógłby próbować tu rozstrzygnąć, czy introspekcja jest rodzajem „wewnętrznej percepcji”, formułując dajmy na to kryteria epistemologiczne. Wówczas koncentrowałyby się one wokół cech wiedzy introspekcyjnej, na przykład prawdziwości przekonań introspekcyjnych. Uzyskane w ten sposób rezultaty moglibyśmy następnie porównywać z tymi, których dostarcza analiza wiedzy percepcyjnej. Chociaż w wypadku introspekcji kwestie epistemologiczne, takie jak sprawa prawdziwości sądów introspekcyjnych czy zasięg wiedzy introspekcyjnej, wiążą się na rozmaite sposoby z zagadnieniami psychologicznymi i niewątpliwie są interesujące dla psychologów, to nie zostaną one tu rozważone. Interesować będą mnie natomiast możliwe racje przemawiające za brakiem podobieństwa strukturalnego i funkcjonalnego procesu introspekcji i percepcji.

Przyjmując taki punkt wyjścia, próbę pokazania tego, że introspekcja nie jest czymś w rodzaju percepcji czy *quasi*-percepcji, należy więc rozpocząć najpierw od dostarczenia miary percepcyjności danego procesu. Już ten wstępny etap nastrocza jednakże licznych trudności. Ich źródłem z jednej strony jest to, że cechy zjawisk umysłowych czy ich funkcje nie mają często charakteru dyskretnego, to jest takiego, który pozwoliłby po wnikliwym przyjrzeniu się jednoznacznie wykluczyć lub stwierdzić ich obecność. W wielu przypadkach występowanie określonych własności jest raczej kwestią stopnia. Dlatego też zaproponowanie „ostrych” kryteriów percepcyjności jest trudne, jeśli wręcz nie niemożliwe. Dodatkowo problem stanowi to, że nie

dysponujemy jednym „paradygmatem” percepcyjnym. Wobec tego trzeba zgodzić się na pewien stopień zrelatywizowania argumentacji do jakiejś koncepcji albo pokusić się o wyizolowanie zestawu cech wspólnych wielu koncepcjom.

Pamiętając o powyższych przeszkodach, przedstawię wspomniane już dwa sposoby dowodzenia odmienności obu procesów w następującej kolejności. W pierwszym etapie zostanie zreferowane rozumowanie Shoemakera [1994a, 1994b] zogniskowane na analizie relacji pomiędzy obiektem introspekcji czy percepcji a powstającym na bazie jego spostrzegania przekonaniem introspekcyjnym, i – odpowiednio – percepcyjnym. Następnie pokażę istnienie pewnych różnic w mechanizmach zaangażowanych w te procesy.

„Co spostrzegamy”: teza o nierównoważności strukturalnej

Uwzględniając istnienie problemów z wypreparowaniem cech percepcyjności, Shoemaker [1994a, 1994b] dostarcza i przeprowadza odpowiedni „test percepcyjności struktury” introspekcji. Konstruuje go na podstawie wyabstrahowanych własności obecnych, zdaniem autora, w typowych przykładach percepcji. Kryteria tego testu koncentrują się zwłaszcza wokół tego, *co* ewentualnie spostrzegalibyśmy w introspekcji, gdyby rzeczywiście była ona czymś w rodzaju percepcji oraz jakie musiałyby być relacje pomiędzy tym, co spostrzegamy, a powstałym w rezultacie sądem czy przekonaniem introspekcyjnym. Dotyczą zatem przede wszystkim cech, które musiałyby posiadać obiekt introspekcji, aby można było go zaklasyfikować jako właściwy obiekt percepcji oraz relacji tego obiektu do przekonania introspekcyjnego.

Trzeba zauważyć, że psychologia w znikomym stopniu, jeśli w ogóle, interesuje się naturą obiektów percepcji zmysłowej. Oczywiście pewne ich „własności” bywają nieraz uznawane na jej gruncie za informacyjnie nośne, jak chociażby nieobecność obiektu w wypadku halucynacji czy niejednoznaczność bodźców w sytuacji spostrzegania. W takich okolicznościach możemy bowiem próbować wnioskować coś o odpowiednich mechanizmach. Na ogół jednak odpowiedź na pytanie „*co?*, *spostrzegamy?*”, nie odgrywa istotnej roli w konstruowaniu psychologicznej teorii percepcji. Podobnego pytania nie sposób natomiast uniknąć przy badaniu strukturalnego podobieństwa percepcji i introspekcji. W szczególności jeśli przyjmuje się, że obecność obiektu – jakkolwiek bywa on rozumiany – jest znaczącym elementem kształtującym strukturę procesu percepcyjnego.

Shoemaker [1994a, 1994b] wyodrębnia dwa „paradygmatyczne” schematy percepcyjne: model percepcji obiektu i szeroki model percepcji. Ich charakterystyczne cechy stanowią poszukiwane kryteria porównawcze.

Wzorzec dla modelu percepcji obiektu stanowi percepcja wzrokowa. Jego szkielec wyznaczają trzy zasadnicze komponenty. Są one następujące: obiekt postrzegania, doświadczenie zmysłowe tego obiektu, przekonanie percepcyjne powstałe na bazie tego doświadczenia. Obiekt spostrzegania rozumiany jest tu jako obiekt jednostkowy, to znaczy, że jeśli na przykład widzimy książkę na stole, to książka i stół będą takimi

obiektami, nie będą nimi natomiast relacje pomiędzy książką a stołem. W przypadku introspekcji rolę kandydatów do tej roli pełnią doznania, pragnienia, przekonania albo „Ja”. Interesować nas będą oczywiście tylko te pierwsze. Nietrudno domyślić się bowiem, że sposób rozumowania w drugim przypadku musi wyglądać nieco inaczej.

Korzystając z punktu odniesienia, jaki stanowi percepcja wzrokowa dla poszukiwania podobieństwa, po pierwsze – należałoby wskazać analogiczny do narządu wzroku organ introspekcyjny, który pełniłby identyczną funkcję. Choć były podejmowane takie próby, wytypowanie jakiegoś systemu czy elementu stanowiącego dobrego odpowiednika „zewnątrznego” zmysłu i jednocześnie uzasadnienie jego ekwiwalencji funkcjonalnej okazało się bardzo trudne. Shoemaker przyznaje jednak, iż fakt ten tak naprawdę nie stanowi kluczowego czy rozstrzygającego zarzutu. Zdaniem niektórych (na przykład Armstronga), trudno wskazać podobny organ zmysłowy także w wypadku propriocepcji, pomimo wszystko traktowanej przecież jako pełnoprawny proces percepcyjny.

Po drugie, percepcja zmysłowa wiąże się z wystąpieniem doświadczenia zmysłowego jakiegoś obiektu, różnego od przekonania percepcyjnego, które dopiero może powstać na jego podstawie. Zakłada się tu bowiem, że obiekt doświadczenia jest czymś innym niż doświadczenie tego obiektu. W percepcji wewnętrznej niewątpliwie brakowałoby wymaganego elementu. Istotnie, trudno byłoby zgodzić się z tym, że zdajemy sobie sprawę z myśli czy doznań w procesie introspekcji na drodze posiadania ich *quasi*-zmysłowego doświadczenia. Co więcej, wydaje się również, że gdyby nawet pomimo wszystko postulować obecność takiego elementu w strukturze poznania, wiązałoby się to z istnieniem ciągłego zagrożenia regresem do nieskończoności. Z doświadczenia własnego doświadczenia także bowiem należałoby zdawać sobie sprawę w ten sposób. Ostatecznie ta luka w strukturze introspekcji stanowi najpowszechniej akceptowany argument za odrzuceniem adekwatności modelu percepcji obiektu.

Po trzecie (Shoemaker wymienia je jako osobne warunki, niemniej blisko z sobą powiązane, i rozważa je jednocześnie), zgodnie z tym modelem, znajomość stanów rzeczy, to znaczy tego, że zachodzą pewne relacje czy mają miejsce określone zdarzenia, możliwa jest głównie za pośrednictwem percepcji obiektu. Na przykład zdaję sobie sprawę z tego, że książka jest przede mną, przede wszystkim najpierw dzięki postrzeganiu samej książki. Percepcja dostarcza więc informacje, które w pierwszej kolejności pozwalają na identyfikację obiektu, i są to zasadniczo informacje o jego nierelacyjnych własnościach. Umożliwiają odróżnienie go od innych obiektów czy wyodrębnienie z pola percepcyjnego. Chociaż oczywiście postrzegamy relacje pomiędzy rzeczami, to wcześniej muszą być one zidentyfikowane na podstawie ich nierelacyjnych, wewnętrznych własności.

Czy podobna sytuacja zachodzi w wypadku introspekcji? Shoemaker zauważa, że takie stany intencjonalne, jak przekonania czy pragnienia indywiduowane są poprzez swą treść. Gdy jednocześnie akceptuje się tezy eksternalizmu w odniesieniu do treści umysłowej, oznacza to, że posiadanie odpowiedniej treści przez te stany nie jest ich wewnętrzną własnością. Jest ona bowiem częściowo ustalana w relacji do świata zewnętrznego. Zatem treść nie może być dobrym kandydatem na wewnętrzną własność

stanu, dzięki której moglibyśmy je identyfikować. Jednakże trudno wyobrazić sobie, że dla każdego przekonania udałoby się wyizolować „coś takiego w głowie” tak, że moglibyśmy zdawać sobie introspekcyjnie z niego sprawę na podstawie wewnętrznych, nieintencjonalnych własności tego czegoś.

Nieco inaczej sprawa wygląda, gdy chodzi o takie stany umysłowe, jak doznania i doświadczenia. Pokusa przyjęcia percepcyjnego modelu wydaje się tu, zdaniem filozofa, znacznie większa. Ból czy inne doznania jawią nam się właściwie jako coś, co mogłoby przypominać obiekt percepcji. Przede wszystkim właśnie z racji tego, że zdawanie sobie z nich sprawy w introspekcji oraz ich identyfikacja wydają się dokonywać na podstawie wewnętrznych własności tych stanów. Akceptacja percepcyjnego modelu w tym przypadku opiera się jednak na istotnym założeniu, to znaczy przyjęciu koncepcji „akt–obiekt” w odniesieniu do doznań. Konsekwencje, które to pociąga za sobą, w rezultacie narażają takie ujęcie na wszystkie poważne zarzuty, jakie wysuwa się wobec teorii danych zmysłowych. Prowadziłoby to więc raczej do mnożenia istotnych problemów i chociażby dlatego nie jest to właściwy kierunek myślenia.

Ostatnią rozważaną własnością charakteryzującą percepcję zmysłową jest to, że postrzegane obiekty są z oczywistych względów kandydatami na obiekty uwagi. Podobna prawidłowość nie występuje w introspekcji. Gdyby było inaczej, oznaczałoby to na przykład, że w wypadku obiektów umysłowych powinniśmy być w stanie przetrzącać uwagę z jednego obiektu na drugi, podobnie jak to jest możliwe w sytuacji spostrzegania. Pomimo że tu także ujawnia się większa skłonność do przypisania takiej własności doznaniom niż na przykład przekonaniom, w obu przypadkach ostatecznie to „przerzucanie uwagi” polega, zdaniem autora, raczej na „myśleniu” najpierw o jednym, a następnie innym, przekonaniu, czy też jednym, a następnie innym, doświadczeniu.

Argumentacja Shoemakera odwołująca się do modelu percepcji obiektu na ogół zyskuje akceptację. Choć można także czasem spotkać się z próbami jej odparcia albo przynajmniej próbą osłabienia [np. Elshof, 2005]. W związku z tym współcześnie popularność zdobywa raczej słabsza wersja percepcyjnego ujęcia introspekcji, mianowicie tak zwany szeroki model percepcji.

W szerokim modelu [Shoemaker, 1994b] obiektem percepcji mogą być nie tylko obiekty jednostkowe, ale zarazem fakty i stany rzeczy. U jego podstaw istnieją dwa założenia, które dotyczą, co prawda, także modelu percepcji obiektu, niemniej są charakterystyczne dla tej słabszej wersji, uznającej sformułowane wcześniej zarzuty. Pierwsze założenie to warunek przyczynowości stwierdzający, że nasze przekonania w odniesieniu do własnych stanów umysłowych są przyczynowo powiązane z tymi stanami dzięki mechanizmowi, który je produkuje i jednocześnie gwarantuje, że są one wiarygodne. Drugie założenie to warunek niezależności, orzekający, że istnienie tych stanów jest niezależne od naszej introspekcyjnej wiedzy o nich. Podobnie bowiem jak w percepcji zmysłowej, istnienie obiektów nie jest konsekwencją spostrzegania ich przez nas. Shoemaker, dowodząc nieadekwatności tego modelu w odniesieniu do introspekcji, pokazuje przede wszystkim, że nie może być spełniony warunek drugi. To znaczy, że w przypadku istot, które mają odpowiednie możliwości doko-

nywania introspekcji (nie dotyczy to na przykład zwierząt, gdyż prawdopodobnie nie są zdolne do introspekcji), zachodzi ścisły związek pomiędzy istnieniem faktów umysłowych pewnego rodzaju a ich introspekcyjną dostępnością. W naturze stanów umysłowych pierwszego rzędu tkwi bowiem to, że mają tendencję do powodowania stanów refleksyjnych drugiego rzędu. Wedle autora hipotetyczna istota, która posiadałaby określone stany umysłowe oraz zdolność do ich ujmowania, ale byłaby na nie introspekcyjnie ślepa, to znaczy nie zdawałaby sobie z nich sprawy w introspekcji, nie ma racji bytu.

Konkluzję wyводу Shoemakera można sprowadzić więc zasadniczo do następującego stwierdzenia. Uzyskanie strukturalnego podobieństwa pomiędzy introspekcją a percepcją jest bardzo trudne. Po pierwsze dlatego, że brak tu ogniwa, jakim jest właściwy obiekt wewnętrznej percepcji. Po drugie dlatego, że także wtedy gdy obiekt rozumiemy szeroko, relacje pomiędzy nim a przekonaniem nie odpowiadają tym, jakie zachodzą w przypadku percepcji.

O ile zgodzimy się z powyższymi wnioskami, o tyle należy jednak pamiętać o kilku sprawach. Przede wszystkim o tym, że przedstawiony tu sposób rozumowania jest zrelatywizowany do określonych modeli percepcji, to znaczy, że Shoemaker nie bierze pod uwagę konstytutywnych cech percepcji, a jedynie „paradygmatyczne”. Choć w obliczu wskazywanych trudności z ich wyodrębnieniem wydaje się to naturalne, to stanowi jednak pewien problem. Co natomiast ważniejsze, trzeba mieć na uwadze to, że w wyniku obecności także innych wątpliwości argumentacja nie uzyskała powszechnej akceptacji. W szczególności za nierozstrzygające uznaje się racje, które miały przemawiać za nieadekwatnością szerokiego modelu percepcji. I choć przywołanie luk czy nieścisłości w rozważaniach Shoemakera przekracza ramy niniejszego tekstu, to warto zdawać sobie sprawę z ich istnienia.

„Jak spostrzegamy”: teza o nierównoważności funkcjonalnej

Gdyby wbrew ewentualnym zarzutom uznać wywód Shoemakera za poprawny i konkluzywny, to nie musiałby on przekonać psychologa o tym, że introspekcja nie jest czymś w rodzaju *quasi*-percepcji. Psycholog mógłby bowiem stwierdzić, że niezależnie od braku pewnego szczególnego podobieństwa strukturalnego istnieje pomiędzy nimi podobieństwo funkcjonalne, na przykład na wzór hipotetycznej równoważności funkcjonalnej percepcji i wyobraźni. W tej sytuacji, by dowieść, że nie zachodzi przypuszczalna analogia, trzeba podjąć próbę pokazania tego, że oba mechanizmy cechuje jakaś odmienność w „działaniu”.

Najprostszym sposobem pokazania różnicy może być strategia wychodząca od przyjrzenia się rezultatom obu procesów. Zasadniczo przyjmuje się, że podstawowym produktem percepcji jest jakieś doświadczenie percepcyjne. W wypadku introspekcji za jej ostateczny wynik przyjmuje się zazwyczaj sąd, a nawet przekonanie introspekcyjne. Wówczas na wszelkie odmienności pomiędzy procesami, które je generują, mogłyby wskazywać cechy właściwe ich wytworom. W szczególności na-

leżałoby zwrócić uwagę na rodzaj treści umysłowej, który bywa czasem wiązany z każdym z nich: niepropozycjonalnej w wypadku doświadczenia oraz propozycjonalnej w wypadku przekonania. Gdyby założyć również dalej, że oba te stany to stany reprezentacyjne, można byłoby wtedy odwołać się do dwóch sposobów ich reprezentowania [Eysenck, Keane, 2000], to jest analogowego i w postaci zbioru sądów. Wtedy nietrudno o sugerowanie udziału odmiennych mechanizmów uczestniczących w dostarczaniu tych rezultatów.

Takie rozumowanie oparte jest na kilku przesłankach, z których najistotniejsze jest założenie o istnieniu dwóch typów treści umysłowej. Uznanie, że zawsze ma ona charakter propozycjonalny, to znaczy, że treść doświadczenia może być treścią przekonania, zniosłoby tu istotną różnicę. Znacznie mniej groźne dla tego rozumowania wydaje się natomiast postulowanie pomimo wszystko istnienia jakiegoś doświadczenia introspekcyjnego czy też twierdzenie, że ostatecznym produktem percepcji jest nie doświadczenie percepcyjne, lecz przekonanie percepcyjne. W pierwszym przypadku doświadczenie introspekcyjne nie mogłoby pełnić analogicznej funkcji do doświadczenia percepcyjnego. Zakładamy bowiem, że to drugie nie tylko jest podstawą przekonania percepcyjnego, ale także pozostaje w szczególnej relacji do doświadczanego obiektu. Doświadczenie introspekcyjne natomiast, nawet gdyby miało pełnić funkcję podstawy dla formułowania przekonania introspekcyjnego, pozostawałoby w innej relacji do doświadczenia pierwszego rzędu, w stosunku do którego rzeczywiście miałyby się odnosić przekonanie introspekcyjne. To znaczy trudno byłoby uznać, że jest ono doświadczeniem tego doświadczenia rozumianego jako obiekt, co zostało wspomniane już w rozważaniach Shoemakera. W drugim przypadku, gdyby uznać, że to istotnie przekonanie percepcyjne stanowi ostateczny produkt percepcji, analogicznie pokazujemy, że odpowiadające sobie przekonania w obu przypadkach powstają na bazie innych funkcjonalnie stanów.

O wiele ciekawsze, i znaczące, pomysły od próby porównywania odpowiednich rezultatów analizowanych procesów wydają się jednakże te, które odwołują się do uwagi i jej właściwości. Istnieją bowiem poglądy, które utrzymują, że tak naprawdę o podobieństwie czy nawet ekwiwalencji introspekcji i percepcji decyduje sposób funkcjonowania uwagi w obu przypadkach.

Jednym z rzeczników takiego podejścia jest Elshof [2005]. Usiłując scharakteryzować zjawisko uwagi, odwołuje się do technicznego określenia zapożyczonego z teorii działania, mianowicie pojęcia „działania podstawowego”. Określa ono takie działanie, które, mówiąc najogólniej, nie wymaga podjęcia innego działania, aby samo zostało wykonane. Choć oczywiście tego rodzaju „podstawowość” rozumie się najczęściej relacyjnie, to, w wypadku uwagi, Elshof wydaje się traktować ją absolutnie. Tak więc, w przeciwieństwie do patrzenia na coś czy doznawania czegoś, to jest działań złożonych, fakt zwrócenia uwagi na coś nie składa się z jakichkolwiek innych „części”, czyli działań.

Patrzenie na obiekt zmysłowy nie jest warunkiem wystarczającym do wystąpienia aktu zwrócenia uwagi na ten obiekt ani też warunkiem koniecznym tego aktu. Nie jest niezbędne, gdyż mogę przecież zwracać uwagę na rzeczy, wspominając albo wyobrażając je sobie, a więc również wtedy gdy nie postrzegam zmysłowo odpowia-

dających im obiektów. Nie jest wystarczające, ponieważ patrzenie na coś nie zakłada „widzenia” tego czegoś. Pomimo tej niezależności, jak powiada Elshof, istnieje jakieś pokrewieństwo rodzajowe pomiędzy zwracaniem uwagi na coś a patrzeniem na obiekt. Albo raczej należałoby powiedzieć – spostrzeganiem tego obiektu, w przeciwieństwie do wspomnianego wcześniej „nieuważnego patrzenia”. Zdaje się bowiem, że to właśnie spostrzeżenie ma on tu na myśli. Zatem „spostzegam” różne obiekty, gdy zwracam na nie uwagę przy jednoczesnym udziale innych odpowiednich funkcji. Na przykład obiekt fizyczny – wówczas gdy kieruję na niego uwagę w czasie patrzenia, obiekt wspomnień – gdy angażuję uwagę i jednocześnie procesy pamięciowe, zależności matematyczne, gdy z uwagą wykorzystuję odpowiednie umiejętności i wiedzę.

Rzeczywiście więc, jak stwierdza Elshof, o istnieniu własnych zjawisk umysłowych dowiaduję się w taki sam sposób, w jaki dowiaduję się o innych rzeczach, dzięki selektywnej uwadze. Bez takiej uwagi nie moglibyśmy nic wiedzieć nie tylko o świecie, ale i o własnym umyśle. Skłania to filozofa do następującego wniosku: ta wspólna podstawowa cecha obu sposobów uzyskiwania wiedzy uzasadnia percepcyjny/obserwacyjny model introspekcji. To uwaga, nie doświadczenie, jest istotą obserwacji, niezależnie od tego, czy jest to obserwacja zmysłowa, czy ta, z którą mamy do czynienia w introspekcji.

Niewątpliwie wiele rzeczy, o których mówi Elshof, jest prawdziwych, by nie rzecz oczywistych, na przykład to, że o udziale uwagi możemy mówić w wypadku realizowania różnych funkcji poznawczych. Niemniej rozumowanie uzasadniające percepcyjność aktu zwracania uwagi posiada pewne mankamenty. W skrócie tok jego wywodu można byłoby ująć chyba w taki sposób: uwaga jest czymś w rodzaju działania podstawowego, a więc jest niepodzielnym, jednorodnym zjawiskiem. Nie możemy zatem mówić o pewnych typach uwagi, gdyż musiałoby to mieć odzwierciedlenie w jakimś zróżnicowaniu jej wewnętrznej struktury. Następnie, percepcja zmysłowa jest podstawowym, a już na pewno pierwotnym genetycznie, sposobem uzyskiwania wiedzy. Zatem, konkluduje, skoro wszelkim innym wtórnym typom poznawania również towarzyszy uwaga, to niejako jest ona „odziedziczona” po percepcyjnych procesach umysłowych. To znaczy musi być tym samym zjawiskiem. Dokładniej, percepcyjność uwagi uzasadniona jest tym, że będąc początkowo związana z percepcją, może spełniać wyłącznie funkcje wykształcone w trakcie ich ścisłej współzależności, które z kolei mogą być jedynie zaadaptowane czy też przeniesione na sytuacje zachodzenia innych procesów umysłowych.

Wątpliwości w przypadku tego rozumowania, jeśli zostało ono zrekonstruowane zgodnie z tym, co Elshof miał na myśli, może wzbudzać zarówno wstępne założenie, jak i wniosek.

Po pierwsze, można się zastanawiać, czy uwaga jest rzeczywiście tak jednorodnym fenomenem, jak to zakłada Elshof, a nawet jeśli tak jest, to czy musi to być równoważne stwierdzeniu, że realizuje ona wyłącznie funkcje charakterystyczne dla przypadków postrzegania zmysłowego. Być może jest tak, że także w zależności od typów informacji, na których operuje, owe funkcje realizują się nieco inaczej, albo możliwe są ich różne konfiguracje.

Poszukiwanie ewentualnych odmienności w tym zakresie można byłoby rozpocząć na przykład najpierw na płaszczyźnie fenomenologicznej. W tym kontekście cenne, jak sądzę, wydają się spostrzeżenia Peacocke'a [2000] w odniesieniu do działania uwagi, gdy przeciwstawia uwagę percepcyjną tej, która towarzyszy myśleniu czy wyobrażaniu. Podstawowym źródłem wszelkich różnic pomiędzy nimi jest jego zdaniem to, że nie możemy mówić o obiektach myśli w takim samym znaczeniu jak o obiektach doświadczenia percepcyjnego. Martin [2000] dookreśla rozumowanie Peacocke'a, stwierdzając, że świadome myśli nie wymagają obecności obiektu w umyśle, aby były myślami dotyczącymi tych obiektów. Tym samym myśli nie wymagają obiektów uwagi. To ma pewne istotne konsekwencje. Choć w obu przypadkach, to znaczy doświadczenia percepcyjnego i myślenia, można mówić o istnieniu pewnego rodzaju selekcji uwagowej, to nie jest ona tym samym typem selekcji [Peacocke, 2000]. Co więcej, przyjmując za Peacockeem, że taka uwaga myślowa towarzyszy również wyobrażeniom, trzeba zauważyć, że w wypadku wyobrażania sobie, w przeciwieństwie do doświadczenia percepcyjnego, nie możemy „dowiedzieć” się z danego wyobrażenia niczego ponad to, co już jest w nim zawarte. Można by rzec, nie ma tu nic do odkrycia. Nic, czego nie byłoby w świadomości [Martin, 2000].

Warto przypomnieć, że psychologia również sugeruje istnienie pewnych różnic w funkcjonowaniu uwagi, ale na poziomie mechanizmów subosobowych. Wyróżnia dwa systemy uwagi: percepcyjny i wykonawczy [zob. Cohen, Magen, 2005, gdzie rozważane są hipotezy i koncepcje dotyczące związków pomiędzy tymi dwoma systemami], które charakteryzują się między innymi właśnie obecnością różnych rodzajów selekcji.

Po drugie, nie jest jasne, w jaki sposób dostrzeżona przez Elshofa pierwotność związku pomiędzy uwagą i „dowiadywaniem się czegoś” w percepcji uprawnia nas do twierdzenia, że uwaga jest fenomenem percepcyjnym. Pisze on, że uwaga jest istotą obserwacji (a nawet można by rzec, pamiętając o sugestiach autora, „istotą spostrzeżenia”), ale to nie musi oznaczać przecież tego, że istotą uwagi jest „obserwacyjność” (odpowiednio – „spostreżeniowość”). Uzasadnienie zachodzenia relacji w drugą stronę wymagałoby pokazania czegoś znacznie więcej ponad to, na co wskazuje nam autor.

Podsumowując, wydaje się, że kierunek poszukiwań Elshofa jest nie tylko interesujący, ale być może i słuszny. Gdyby udało się uzasadnić należycie „percepcyjność” uwagi, istotnie introspekcja, jako związana ściśle z wystąpieniem aktu zwracania uwagi „do wewnątrz” (jak zresztą również wiele innych zjawisk umysłowych), mogłaby zostać potraktowana jako rodzaj wewnętrznego spostrzegania. Sama argumentacja nie jest jednak dostatecznie przekonująca.

Zakończenie

Wątpliwości co do percepcyjnej czy *quasi*-percepcyjnej natury introspekcji zapewne zmuszają nas do gruntowniejszego przemyślenia natury procesu poznawania własnych, bieżących i świadomych stanów umysłowych. Oczywiście odrzucenie rozmaitych modeli percepcyjnych nie rozwiązuje automatycznie istniejącego problemu, skłaniając ku jakiemuś, w naturalny sposób alternatywnemu, pogładowi. Pozostawia nas raczej w punkcie wyjścia z pytaniem o to, w rezultacie czego powstaje odpowiednie przekonanie introspekcyjne.

Warto napomknąć tu o dwóch przykładach odmiennych propozycji (pomysłów odnoszących się do tej kwestii jest bowiem znacznie więcej). Nie tylko dlatego, że są one obecne we współczesnej psychologii, ale zasadniczo z tego powodu, że jeśli już są obecne, to mają istotne, wspomniane we wstępie, konsekwencje dla psychologicznego wyjaśniania.

Po pierwsze, sądy introspekcyjne można traktować jako wynik inferencji. Rzecz jasna, przesłanek dla tego wnioskowania upatruje się, w zależności od koncepcji, w różnych elementach. W szczególności mogą to być przesłanki lokowane poza aktualnie poznawanym, bieżącym stanem umysłowym, na przykład w potocznej teorii umysłu posiadanej przez podmiot. Twierdzi się wówczas, że przekonania dotyczące własnych stanów umysłowych to wynik aplikacji określonych pojęć mentalnych, która dokonuje się zgodnie z regułami niedostępnymi nam na poziomie świadomości, ale zawartymi w posiadanej przez nas teorii zjawisk umysłowych. Owe reguły dotyczą, na przykład, stosowalności tych pojęć w określonych sytuacjach i są wypracowane społecznie.

Po drugie, istnieje opcja, która, usiłując uporać się z podstawą sądu introspekcyjnego, podsuwa pomysł jej całkowitego wyeliminowania. W konsekwencji przekonanie introspekcyjne nie jest w tym przypadku fenomenem poznawczym. Bywa natomiast traktowane jako rodzaj ekspresji podmiotu lub forma autokreacji. Przyznaje się wobec tego, że to raczej atrybucja określonego stanu umysłowego tak naprawdę go „stwarza”, to znaczy powoduje, że doświadczamy właśnie tego, na co wskazujemy, a nie odwrotnie.

Zapewne jest tak, że za każdym z tych ujęć kryje się jakaś prawdziwa intuicja. Aby na przykład sformułować sąd w odniesieniu do własnego doświadczenia i wypracować jakieś przekonanie na jego temat, potrzebujemy pojęć mentalnych i znajomości reguł ich stosowania, które rzeczywiście są elementem teorii umysłu wypracowanej społecznie. Jednakże aby taka procedura uruchomienia reguły mogła się zrealizować, wydaje się, że potrzeba mimo wszystko jakiegoś momentu rozpoznania całości sytuacji, w tym właśnie doświadczenia. To znaczy samo świadome doświadczenie musi stanowić chociażby jedną z przesłanek dla ewentualnej inferencji.

Jeśli chodzi natomiast o ujęcia autokreacyjne, to być może odpowiednio „skuteczne” przypisywanie sobie określonych doznań może spowodować ich faktyczne wystąpienie. Niemniej, w standardowej sytuacji bycia już w jakimś stanie psychicznym, należałoby zastanowić się, dlaczego taki, a nie inny, sposób atrybucji wybrał

podmiot, i czy rzeczywiście zwykle (pomijając przypadki patologiczne) związek tej atrybucji z aktualnym doświadczeniem jest całkowicie zdeterminowany przez czynniki niedoświadczeniowe, to jest niemające związku z jego treścią.

Literatura cytowana

- Cohen A., Magen H. (2005), *Hierarchical Systems of Attention and Action* [w:] G.W. Humphreys, M.J. Riddoch (red.), *Attention in action*, „Advances from Cognitive Neuroscience”, 27–67, Hove and New York: Psychology Press.
- Elshof G.T. (2005), *Introspection Vindicated: An Essay In Defense Of The Perceptual Model Of Self Knowledge*, Ashgate Publishing.
- Eysenck M.W., Keane M. (2000), *Cognitive Psychology. A Student's Handbook*, Hove and New York: Psychology Press Ltd.
- Ford J., Smith D.W. (2006), *Consciousness, Self, and Attention*, [w:] U. Kriegel, K. Williford (red.), *Self-representational approaches to consciousness* (273–295), Cambridge, Massachusetts, London, England: The Mit Press.
- Gallagher S., Zahavi D. (2008), *The Phenomenological Mind: And Introduction to Philosophy and Cognitive Science* (45–68), London–New York: Routledge.
- Gulick van R. (2000), *Inward and Upward: Reflection, Introspection and Self-awareness*, „Philosophical Topics”, 28, 275–305.
- Hofmann F. (2004), *The Epistemological Role of Consciousness for Introspective Self-Knowledge*, tekst nieopublikowany, cytowany za zgodą autora.
- Kriegel U. (2004), *Consciousness and Self-Consciousness*, „The Monist”, 87, 2, 182–205.
- Legrand D. (2009), *Two Senses of „Givenness of Consciousness”*, „Phenomenology and Cognitive Science”, 8, 89–94.
- Martin M.G.F. (2000), *An eye directed outward* [w:] C. Wright, B. Smith, C. Macdonald (red.), *Knowing Our Own Minds* (99–123), Oxford: Oxford University Press.
- Peacocke C. (2000), *Conscious Attitudes, Attention, and Self-Knowledge* [w:] C. Wright, B. Smith, C. MacDonald (red.), *Knowing Our Own Minds* (63–98), Oxford: Oxford University Press.
- Shoemaker S. (1994a), *Self-Knowledge and „Inner Sense”. Lecture I: The Object Perception Model*, „Philosophy and phenomenological Research”, LIV, 2, 249–269.
- Shoemaker S. (1994b), *Self-Knowledge and „Inner Sense”. Lecture I: The Broad Perceptual Model*, „Philosophy and phenomenological Research”, LIV, 2, 271–290.
- Zahavi D. (2006), *Thinking about (Self-) Consciousness: Phenomenological Perspectives* [w:] U. Kriegel, K. Williford (red.), *Self-Representational Approaches to Consciousness* (273–295), Cambridge, Massachusetts, London, England: The Mit Press.